

El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo

Morello, Gustavo

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199), 81-104. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo*

Gustavo Morello**



Palabras clave: catolicismo, izquierda, América Latina, revolución, Concilio Vaticano II.

Resumen

En este artículo, el autor examina el recorrido operado en la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II. La influencia del Concilio en el catolicismo en esos años ayuda a explicar el auge de los movimientos “de izquierda” en la América Latina de los años sesenta. Se comienza rescatando algunos antecedentes que ayudan a entender mejor el cambio que significó el Concilio: los Pactos de Letrán, la *Nouvelle Theologie*, el movimiento ecuménico y por supuesto, el impacto de la segunda guerra en Europa. Asimismo, se analizan los rasgos del pensamiento cristiano que significaron un viraje en las posiciones de la iglesia y dejaron abierta la posibilidad de diálogo con el socialismo en general.

Abstract

In this article, the author examines the path that the Catholic Church followed during the Vatican Council II, because it assumes that the influenced of this Council in the Catholicism allowed many Christians to join the Leftist and Revolutionary Movements during the Sixties. The paper starts with the facts that prepared the Council, like the Letran Treats, the theological school called *Nouvelle Theologie*, the Ecumenical movement and War World II. After this overview, the paper goes inside the Catholic thought in order to highlight the features of this point of view that meant a change of mind in the Church and opened the way towards a dialogue with the Socialist followers.

* El autor agradece el apoyo del *Jesuit Institute*, de *Boston College*, para la culminación de este trabajo.

** Universidad Católica de Córdoba, Obispo Trejo 323, X5000IYG Córdoba, Argentina.

Introducción

Parte de la utopía socialista en América Latina durante los años 60 fue influenciada por el relato cristiano. Muchos cristianos se acercaron a la izquierda considerando al socialismo como la mejor opción para lograr la liberación de la esclavitud y la miseria. El impulso ético provocado por la situación límite de la pobreza fue la sustancia de la unidad política entre sectores de la izquierda y grupos cristianos. El conflicto se planteó de tal modo que fue imposible para alguien con ideas morales no tomar partido.

La cultura ciudadana y la sociedad civil de la época compartían en gran parte el proyecto de la comunidad justa, equitativa, liberada. En este sentido, por “izquierda” se entendía la lucha contra la barbarie, el intento de disminuir las injusticias, buscar la fraternidad, la rebelión contra la explotación, la dominación y el empobrecimiento. Bajo la calificación, un tanto amplia, de izquierdas se agruparon movimientos que, aplicando el análisis marxista, planteaban objetivos sociales emancipatorios. Fue en este ambiente en el que los cristianos comprometidos empezaron a tomar opciones políticas que postulaban la transformación total de la sociedad. Las relaciones que se establecieron en-

tre estos cristianos y la izquierda no fueron entre instituciones sino entre culturas religiosas y políticas, en un contexto de modernización y conflictos.

El cambio de mentalidad en los católicos que hizo posible esta alianza ha sido atribuido al impacto que causó la teología surgida del Concilio Vaticano II.¹ El objetivo de este trabajo es investigar el impacto que el Concilio, de cuya clausura se cumplieron 40 años recientemente, tuvo en las relaciones que se dieron entre la Iglesia y la Izquierda en la década del 60 en nuestro continente.

Abordaremos el proceso histórico teniendo en cuenta la perspectiva del actor católico, resaltando los puntos en los que su fe nutrió la praxis política de los católicos progresistas. Creemos que el análisis de la intención política quedaría incompleto sin una fundamentación desde la creencia religiosa ya que no es posible explicar la *praxis* política sin comprender el pensamiento que la nutre. Intentaremos ver la política desde la perspectiva de los actores. En vista de que muchos católicos hicieron política desde la fe, su opinión política, por lo tanto, tuvo una dimensión teológica. Lo novedoso fue que esa participación adquirió matices impensables des-

de la mentalidad conservadora con la que la Iglesia se había manejado durante la mayor parte de su historia en América Latina.

Si bien la influencia eclesial en la vida política y social de los países latinoamericanos no fue nueva, sí lo fue el tinte progresista. La razón está en que el cristianismo latinoamericano, que surgió al calor de los debates en torno al Concilio Vaticano II, no fue *fuga mundi* sino *transformatio mundi*. El catolicismo se transformó en una religión que le pedía a sus seguidores comprometerse con la causa de los pobres a través de una reforma estructural de la sociedad convirtiéndose en una fuerza política progresista.

En la década antes mencionada, mientras el discurso teológico hablaba de bien común, justicia social y dignidad del hombre, la acción pastoral de los grupos eclesiales, como por ejemplo la Acción Católica, generó espacios de compromiso político para sus miembros. Todo esto sucedía cuando los gobiernos autoritarios habían cerrado, en casi todo el continente, cualquier otra vía de participación política. De este modo, “las organizaciones católicas desempeñaron el papel de fuerzas políticas de sustitución”.²

¹ Jean Meyer (con la colaboración de Federico Anaya Gallardo y Julio Ríos), *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*, México, Tusquets, 2000, p. 26.

² *Ibid.*, p. 27.

Muchos grupos de cristianos revolucionarios, en diferentes países de América Latina, explicarán su comportamiento social apoyándose en lo que se denominará “catolicismo posconciliar”: una actualización de la enseñanza de la Iglesia condensada, después del Concilio, en los documentos *Populorum progressio*, la *Declaración de los Obispos del Tercer Mundo* y el *Documento de Medellín*.



La gestación del Concilio

A comienzos del siglo XX, la Iglesia se percibía a sí misma como una “sociedad perfecta”, una institución que, frente a la imperfección del Estado y la sociedad civil, se atribuía la plenitud de poder, poder que eventualmente delegaba en otras instituciones. El proyecto eclesiástico-político subyacente era el de la restauración de la cristiandad.³ La Iglesia había perdido influencia en el mundo moderno y lo que intentaba era reconstruir el mundo occidental como sociedad cristiana.

La resignación de los Estados Pontificios en favor de la unidad italiana, con la firma de los “Pactos Lateranenses” en febrero de 1929, significó un golpe a la idea de cristiandad clásica e implicó una modificación de ese proyecto: el cristiano debía conquistar la vida cultural y política en cada nación sin el apoyo del Estado vaticano.

Esta pérdida de poder político hizo que la jerarquía tomara conciencia, hacia los años treinta del siglo XX, de la necesidad de reconquistar la “cosa pública” para la Iglesia. La ausencia de Estados Pontificios hacía necesaria la búsqueda de otros caminos para in-

fluir desde la perspectiva católica en la vida civil de las sociedades. La Iglesia debía convertirse en una fuerza viva dentro de cada sociedad. Junto con la reforma jurídica que en 1917 había eliminado la tortura y la pena de muerte al hereje, la firma de los Pactos contribuyó a afianzar su perfil de fuerza espiritual.⁴ Lo paradójico de esta situación fue que al dejar de ser una potencia europea, ganó neutralidad y fortaleció su imagen de mediadora.

Así, con la premisa de convertirse en una fuerza espiritual que influyese en el curso de la vida de un país, surgieron distintas asociaciones seculares destinadas a ser el “brazo de la jerarquía” en la vida civil. La primera de ellas fue la Juventud Obrera Católica (JOC) fundada por el padre Joseph Cardijn (1882-1967) en Bélgica y que tenía por objetivo introducirse en el mundo obrero.⁵ Si bien la difusión de este movimiento fue importante en América Latina, la Acción Católica fue la institución laica por excelencia de la Iglesia del siglo XX. Nacida en la década de los 30, su época de esplendor se extendería, en América Latina, hasta los años 70. En su intento de

³ Entendemos por cristiandad el modelo social en el que la Iglesia es tutora no sólo del Estado sino, también, de toda la “vida civil” de una comunidad. Meyer (*ibid.*, p. 17) sostiene que la Iglesia, en este modelo, afirmaba el control del poder temporal por el espiritual intentando construir la sociedad humana como reino de los cielos; disimulando las aspiraciones de poder político con un discurso teológico.

⁴ Esta reforma significó la renuncia a pretender que el Estado imponga una ley religiosa a sus ciudadanos reconociendo, tardía y rudimentariamente, que era una institución diferente a la Iglesia. Vid. Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 630.

⁵ Roger Aubert (ed.), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo V. La iglesia en el mundo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, p. 508.

restaurar la vida cultural católica y de ser una forma de misión en el mundo actual realizó su trabajo a través de sus ramas especializadas: la Acción Católica Obrera (que incluye a organizaciones como la mencionada JOC), Agraria, Juvenil, Estudiantil, Universitaria, etc.⁶ De la Acción Católica surgirían la mayoría de los grandes dirigentes que tuvo la Democracia Cristiana, agrupación que nació como un intento de acceder al poder a través de los mecanismos de la democracia de partidos.⁷

Uno de los objetivos de la Acción Católica en América Latina fue el de despertar en las clases dirigentes la preocupación social y guiarlas, bajo la dirección de la Iglesia, a acciones de tipo paternalista destinadas a paliar la po-

breza. En muchas ocasiones, el Estado liberal anticlerical se había encontrado desbordado por el problema social y buscó ayuda en los eclesiásticos; éstos, a su vez, al ver que podían influir nuevamente en lo público, no siempre fueron prudentes en su colaboración.

Más allá del mutuo oportunismo de estas alianzas, lo importante fue que muchas personas descubrieron un espacio de participación pública, como cristianos, a través de este tipo de iniciativas. No se vieron como meros colaboradores o ejecutores de la voluntad de la jerarquía, sino con una función específica; eran una elite que descubría su rol⁸ y tomaba conciencia de su influencia en la vida social y política. Este impulso recibió un aporte muy importante desde el campo intelectual

con la aparición de un neotomismo que quería dialogar con el pensamiento contemporáneo, encarnado en figuras como Jacques Maritain (1882-1973), Maurice Blondel (1861-1949) y Jean Guitton (1901-1999). Como consecuencia de esta reflexión surgieron existencialistas cristianos, humanistas democráticos y filósofos personalistas. Los seglares que recibían esta formación teológica poco a poco se fueron haciendo críticos de la política de "ghetto" y comenzaron a plantearse la idea de ser un grupo que, valorando la modernidad, intentara transformar las estructuras de la sociedad. Las enseñanzas del "fermento en la masa" dieron un sustrato evangélico a esta conciencia de "vanguardia".



⁶ Leo Scheffczyk, "Evolución de la teología entre la Primera Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984, p. 393; Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Barcelona, Nova Terra, 1974, pp. 180, 181.

⁷ Los orígenes de la Democracia Cristiana (D.C.) se remontan a la Europa de la "entreguerra". El antecedente más conocido fue el *Partido Popular* de Don Sturzo en Italia. Cuando a los católicos se les abrió la posibilidad de actuar en política, aquellos que se adhirieron a la democracia como forma de gobierno se plantearon la necesidad de organizar partidos de inspiración cristiana que, si bien no fueron "confesionales", tuvieron una base social predominantemente católica. Las relaciones con la jerarquía eclesial de los distintos países no siempre fue fácil. Después de la Segunda Guerra, ya bajo la inspiración concreta de Jacques Maritain, Giorgio La Pira, Alcides de Gásperi, el Padre Lebre y otros, y siguiendo la enseñanza social de la Iglesia, se organizaron partidos de dicho signo aunque no todos portaron el nombre de "cristianos". Cobraron gran impulso en la década de los 50 y 60. En América Latina se siguió el ejemplo y se fundaron partidos en casi todos los países con diferente resultado. Aunque la pertenencia al credo católico de sus dirigentes puede ser un punto en común con el nacionalismo católico, las fuentes de pensamiento y la concepción del mundo son totalmente distintas. Mientras la D.C. abrevaba en las fuentes mencionadas, los "profranquistas" se inspiraban en Charles Maurras o José Antonio Primo de Rivera. Muchos principios democráticos planteados por la D.C. (tales como la libertad de opción política para los cristianos, la necesidad del compromiso político, la autonomía de lo temporal, la independencia y cooperación entre la Iglesia y el Estado, etc.) fueron muy criticados, hasta que la teología posterior al Concilio Vaticano II los incorporó al pensamiento católico. Vid. Eduardo Cárdenas, "La iglesia colombiana", en Quintín Aldea Vaquero y Eduardo Cárdenas Guerrero (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia X La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, Barcelona, Herder, 1977, p. 699; R. Aubert, *op. cit.*, p. 507; F. Pike, "La Iglesia en Latinoamérica de la independencia a nuestros días", en *ibid.*, p. 359-340.

⁸ La encíclica *Mystici Corporis*, del 19 de junio de 1943, enfatiza esta conciencia de un rol específico, distinto del de los religiosos. Esto trajo no pocos choques con ciertos obispos que, en algunos casos, lo único que buscaban eran "extensiones" de su influencia en distintos órdenes de la vida profana.

El impacto de la guerra y la reconciliación con el mundo

La Segunda Guerra Mundial fue una catástrofe que cambió Europa. Este acontecimiento repercutió de múltiples maneras en la vida de la Iglesia; aún hoy es un tema no resuelto. Las relaciones de la Iglesia con el nazismo, el papel jugado en la defensa de los judíos, la tarea pastoral emprendida por muchos sacerdotes en los campos de trabajo forzado, la necesidad de trabajar junto a otros cristianos no católicos por la reconstrucción de Europa y la defensa de la libertad de conciencia frente al comunismo marcarán el debate católico de los años posteriores.

Lo vivido en la guerra, el fracaso de la mentalidad del progreso indefinido, la destrucción del continente más civilizado y la crisis del individualismo significaron el resurgimiento de valores trascendentales que la Iglesia creía muertos en la secularizada cultura europea. A su vez, estas mismas vicisitudes plantearon a la Iglesia la necesidad de revalorizar el mundo y reconocer los valores de la modernidad. Si quiere proponer a este mundo lastimado el mensaje del amor y la esperanza cristiana tiene que dialogar con él, escucharlo, comprenderlo. Este marco anímico tiñó el proceso que crist-

lizaría en la convocatoria al Concilio Vaticano II. Si bien es cierto que muchas de estas perspectivas se venían planteando en la intimidad de ciertos círculos, fue el dolor de la guerra lo que hizo a la Iglesia mirar al mundo con otros ojos.

La teología occidental supone, desde hace siglos, una filosofía. Numerosos autores pedían a la teología una reconciliación con las diversas corrientes de la filosofía contemporánea, una relectura de la tradición y las Escrituras a la luz de los problemas del hombre moderno, de su pensamiento y sus preocupaciones. La reorientación antropológica de la reflexión dogmática se fue dando en parte por los estímulos de las discusiones filosóficas del momento, en torno a autores como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Søren Kierkegaard (1813-1855), Karl Marx (1818-1883), Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) y Jean-Paul Sartre (1905-1980). La influencia de las filosofías personalistas y existencialistas se tradujo en un nuevo modo de entender la conciencia humana, como un espacio de encuentro íntimo con Dios en el que el hombre ejercía su libertad. Esta libertad de la conciencia frente

a la ley se manifestó en las obras de autores cristianos que se comprometen por las luchas del hombre que busca su libertad, tales como François Mauriac (1885-1970), Georges Bernanos (1888-1948) y el propio Maritain. En el diálogo con el pensamiento moderno, la teología descubrió nuevos objetos de estudio, temas que los teólogos de otros tiempos no se habían planteado. El redescubrimiento de Hegel y la preocupación marxista por el “sentido de la historia”, por ejemplo, hicieron que muchos pensadores católicos se preocupen por lo que podía aportar a la reflexión católica esta perspectiva descuidada por la teología tradicional, encerrada en el estudio de las esencias. Todas estas tendencias se consolidaron en torno a los trabajos de un grupo de teólogos⁹ englobados bajo la denominación de *Nouvelle théologie*.

Desde el punto de vista teológico, la conciencia de la necesidad de acercarse al mundo se dio en paralelo con el afán de adquirir contacto con las fuentes del cristianismo. Junto con el redescubrimiento de los “Padres”,¹⁰ la otra vertiente de este retorno a las fuentes fue la renovación del estudio bíblico y el consiguiente

⁹ Tales como Henri de Lubac (1896-1991) e Yves Congar (1904-1995), entre otros. La mayoría de estos teólogos trabajaba en centros académicos franceses y belgas.

¹⁰ Se denomina así a los primeros autores cristianos de los siglos II al VI.

replanteo de todas las materias de la teología que se apoyaban en ella.¹¹ La encíclica *Divino afflante Spirito* (1943) y las indicaciones dadas en 1948 y en 1955 sobre el *Génesis* y el alcance de los decretos de la Comisión Bíblica contribuyeron a dar a la investigación de las Escrituras un sentido prudentemente progresista.

Evidentemente este no fue un proceso sin obstáculos. Las censuras a la obra de algunos teólogos y los llamados a la prudencia a diversas publicaciones, nos muestran que la inercia institucional era muy fuerte. Una figura emblemática del drama de la apertura fue Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Su esfuerzo por releer toda la realidad desde la luz de la fe intentando una actitud espiritual que permita el reencuentro de la religión con el pensamiento científico y el silencio al que fue condenado, marcan las fuerzas enfrentadas en este intento de reconciliar a la Iglesia con el mundo.

Uno de los campos en donde se manifestarán los intentos de apertura y las resistencias fue el mundo de las ciencias, en especial las sociales y la sicología. Los progresos en estas áreas obligaron a la Iglesia a replantearse algunos problemas. Se hizo habitual la presencia de católicos en las ciencias ya que habían dejado de ser una sospechosa “máquina de guerra” contra la religión y la moral.

La preocupación de algunos miembros de la Iglesia por acercarse a la realidad del mundo moderno se vio impulsada decididamente por Juan XXIII (1881-1963) quien renunció francamente al proyecto de restaurar una cristiandad de tipo medieval. Angelo Roncalli había desarrollado una intensa actividad como diplomático. Tanto en París como en Turquía fue tomando conciencia de la brecha que existía entre la Iglesia y el mundo contemporáneo. Estaba convencido de que la Iglesia debía adaptar su predicación, su organización

y sus métodos de pastoral a un mundo que se había transformado profundamente. Una vez elegido papa, convocó al Concilio Vaticano II (1962-1965) con el propósito del *aggiornamento* para lo cual buscó la colaboración de los obispos del mundo entero y de referentes teológicos, incluso de las iglesias cristianas no católicas. A esta conciencia de necesidad de abrir la Iglesia al mundo se le sumó, tal vez por su origen familiar modesto, el deseo de trabajar por la creación de un “mundo mejor”. El llamamiento a la justicia y la igualdad de su encíclica *Mater et Magistra*¹² sorprendieron favorablemente a los ambientes de izquierda.¹³ La sinceridad que se percibía en el “Papa bueno” quedó manifestada en la calurosa recepción de su última encíclica, *Pacem in Terris*,¹⁴ en la que intentó un acercamiento entre los grandes bloques hegemónicos.



¹¹ Fue muy importante, para la renovación teológica, el conocimiento que los teólogos y biblistas católicos tuvieron de la teología y, sobre todo, de la exégesis protestante ya que ésta estaba, antes del Concilio, más desarrollada que la católica. Ver J. Lortz, *op. cit.*, p. 612.

¹² Promulgada el 15 de mayo de 1961, trata sobre el desarrollo de la cuestión social a la luz de la Doctrina Cristiana y presenta a la Iglesia como Madre y Maestra, de allí su nombre en latín *Mater et Magistra*. Entre otros temas, Juan XXIII advierte en ella que la cuestión social tiene una dimensión mundial y que así como se puede hablar de personas pobres, también se debe hablar de sectores pobres y naciones pobres. Asimismo, reafirma el carácter de “derecho natural” de la propiedad privada; enfatiza en el derecho de los trabajadores de sindicalizarse y en la necesidad de que los salarios estén de acuerdo con la dignidad humana del trabajador y de su familia y sostiene que una economía justa no sólo depende de la abundancia y distribución de bienes y servicios sino que incluye el papel de la persona humana como sujeto y objeto del bienestar. N.E.

¹³ En un reportaje, Ernesto Che Guevara afirmaba que la encíclica tenía cosas interesantes y que, aunque él no coincidía con todo, era muy progresista y se adaptaba a lo que ocurría en el siglo XX. Ernesto Guevara de la Serna, *La revolución. Escritos esenciales*, Buenos Aires, Taurus, 1997, pp. 144-146; R. Aubert, *op. cit.*, p. 503.

¹⁴ Fue publicada el día 11 de abril de 1963. En ella, el Santo Pontífice hace una profunda reflexión sobre las condiciones que han de imperar para que haya una verdadera paz en el mundo. Enfatiza la común pertenencia a la familia humana y exhorta a las gentes de todos los lugares de la tierra a vivir en seguridad, justicia y esperanza ante el futuro. N.E.

El catolicismo en diálogo

La Iglesia del siglo XX había crecido lentamente en su capacidad de diálogo con otras creencias y filosofías. Desde el rechazo tajante al ecumenismo¹⁵ por el decreto del Santo Oficio del 4 de junio de 1919, hasta el envío de una delegación oficial al Consejo Mundial de Iglesias en Nueva Delhi en 1961;¹⁶ o desde la mención de los judíos como “deicidas y pérfidos” en la liturgia,¹⁷ hasta la creación de una comisión vaticana para atender las relaciones con el judaísmo,¹⁸ pasando por la ya famosa frase de Pío XI “somos espiritualmente semi-

tas”,¹⁹ encontramos muchas muestras de este cambio de actitud de los católicos.²⁰

De especial interés revistió el diálogo que el Vaticano emprendió con los círculos políticos de la izquierda. Durante el siglo XIX el socialismo había sido el más duro adversario de la Iglesia en la cuestión social.²¹ Luego, con el marxismo, surgió para la Iglesia un rival que no sólo renunció a la práctica religiosa, sino que propagaba el ateísmo de un modo militante. El pensamiento comunista “usurpaba” el mito soteriológico

cristiano y lo hacía intramundano: el salvador y la vida feliz que para el cristiano serían realidad en el más allá, eran propuestos en el más acá de la sociedad sin clases y la praxis revolucionaria. En 1920, Benedicto XV (1845-1922) denunció las ideas comunistas en el *Motu proprio, Bonum sana*. Pío XI condenó en las encíclicas *Miserrantissimus Redemptor*, *Caritate Christi compulsi* y en *Divini Redemptoris* al bolcheviquismo y sus procedimientos, extendiendo al comunismo los reparos que la Iglesia decimonónica tenía contra

¹⁵ La Iglesia católica habla de “ecumenismo” cuando se refiere a otras confesiones cristianas y de “diálogo interreligioso” cuando lo establece con otras religiones no cristianas.

¹⁶ Si bien en América Latina no había tantas confesiones cristianas como en Europa, la primera reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Río de Janeiro (1955), Brasil, recomendó las relaciones con medios protestantes. Es posiblemente en las actas de estas reuniones en donde por primera vez la Iglesia oficial se refiere a las otras confesiones cristianas como “hermanos separados”.

¹⁷ Jacques Maritain se había preocupado por este tratamiento dado a los judíos en el misal católico. *Vid.* Jean Lacouture, *Jesuitas II. Los continuadores*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994 p. 568.

¹⁸ Juan XXIII le pidió al Cardenal Agustín Bea, un estudioso del Antiguo Testamento, que se entrevistara con el historiador judío Jules Isaac para crear una comisión permanente con vista a sanear las relaciones judeo-católicas. El jesuita Bea, alemán como muchos de los colaboradores de Pío XII, había sido nombrado director del Instituto Bíblico de Roma en 1930. Durante casi veinte años fue un referente obligado para la interpretación católica del Antiguo Testamento. El estudio de la Biblia lo puso en contacto con medios protestantes y judíos. En 1943, aún director del Bíblico, escondió en los espaciosos sótanos del edificio a numerosos miembros de la comunidad judía de Roma, inclusive prohibiendo a un oficial de las SS el acceso al edificio, en octubre de ese año. Este hecho, conocido en medios judíos, lo hicieron ganarse el respeto de la comunidad hebrea. “Su figura profética —dice el boletín de las Amistades Judeo-cristianas sobre el Cardenal Bea— ha inaugurado una nueva época en las relaciones entre la Iglesia y el judaísmo”. *Vid.* Jean Lacouture, *op. cit.*, pp. 581, 587-588.

¹⁹ El 6 de septiembre de 1938, Pío XI (1857-1939), declaraba frente a los responsables de la radio católica belga: “Por Cristo y en Cristo, somos de la estirpe de Abraham. No, no es posible a los cristianos participar en el antisemitismo. Reconocemos a cualquiera el derecho a defenderse, a poner los medios para evitar aquello que ataca sus legítimos intereses. Pero el antisemitismo no es aceptable. Nosotros somos espiritualmente semitas”, en <http://www.raoulwallenberg.net/?es/interfe/interconf/1001019.htm>

²⁰ Otra vertiente del movimiento ecuménico provino de los intentos de diálogo con los ortodoxos. El interés ecuménico de Pío XI se centraba sobre todo en las Iglesias orientales. Fundó en Roma, en 1922, el “Instituto Oriental”, dedicado a investigar las iglesias ortodoxas y fomentar una investigación seria que llevara a estrechar vínculos con estas confesiones. Para la teología del siglo XX, la cuestión de la ruptura con Oriente dejó de ser una polémica en la que se intentaba repartir culpas. Se trataba de una desgracia, de un hecho lamentable que debía ser solucionado.

²¹ Aunque eran posturas decididamente contrapuestas, tanto en el socialismo como en el marxismo hubo cierto “reconocimiento” a la importancia de lo religioso. El socialismo francés de la década de 1840, y antes los utópicos del 1800, tuvieron un marcado carácter religioso. Son admiradores de Cristo, defensor de la igualdad y la solidaridad. El socialismo era el Evangelio en acción. Y a la inversa, los pensadores cristianos franceses de principios del siglo XX también podían ser calificados de “socialistas”. El movimiento de cristianos revolucionarios es heredero de la tradición de anticapitalismo cristiano progresista francés: Charles Péguy (1873-1914), Emmanuel Mounier (1905-1950), Simone Weil (1909-1943), los Cristianos Revolucionarios del Frente Popular, la Resistencia antinazi de *Témoignage Chrétien*, los curas obreros. Mounier, quien será

el socialismo. A esto se le agregan los temores que siempre despertó Iósif Stalin para la Secretaría de Estado vaticana.

Concluida la Segunda Guerra, se formó un grupo de intelectuales versados en la filosofía marxista entre los que se destacó el jesuita Jean-Yves Calvez (1927-).²² Hacia 1958 se dio la primera reunión formal entre representantes del socialismo democrático y el catolicismo. Esto ocurrió en Alemania, en el Congreso de la Academia Católica de Baviera, en enero de ese año. La cabeza visible de los pensadores católicos fue otro jesuita colaborador de Pío XII, el padre Gustav Gundlach (1892-1963).²³

Si bien su primera encíclica, *Mater et Magistra*, reitera la condena al comunismo, Juan XXIII puso las bases para un diálogo entre cristia-

nos y marxistas. Según su magisterio las diferencias con el comunismo eran varias. La concepción socialista del mundo limitaba la vida del hombre y la sociedad a lo puramente material; también era limitada la concepción de que la meta de la organización social era la producción de bienes.²⁴ El socialismo coartaba la libertad al perseguir la práctica religiosa: la Iglesia afirmaba que el hombre buscaba la trascendencia y que la religión no era opio ni engaño. Ni la construcción de una comunidad, ni la paz o la justicia se lograrían sin Dios.²⁵ Aunque el Estado socialista asumiera la función de ayudar a la gente, la Iglesia seguiría sosteniendo la necesidad de la propiedad privada, si bien este derecho mantenía una función social inalienable.²⁶

Más allá de estas diferencias, en *Pacem in Terris*, “el Papa más amado de la historia” coincidiría con el diagnóstico de “crisis social grave” y la necesidad de tomar medidas firmes que ayudasen al bien común, evitando la violencia.²⁷ Comienzan a hacerse distinciones que serán fecundas.

- - - - - ● - - - - -

Se ha de distinguir también cuidadosamente entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural o político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en tales teorías filosóficas; porque las doctrinas, una vez elaboradas y definidas, ya no cambian mientras que tales iniciativas, encontrándose en situaciones históricas continuamente variables, están forzosamente sujetas a los mismos cambios. Además,

muy leído por los católicos posconciliares latinoamericanos, le criticó al capitalismo el imperialismo del dinero, la anonimidad del mercado y la negación de la personalidad humana. Propuso un “socialismo personalista”, que tenía que aprender del marxismo, en una alternativa a Maritain y la D.C., posibilitando la idea de que no era necesario bautizar la revolución; había una sola historia que avanzaba hacia Dios (Rafael Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 144). Por otra parte, dentro del marxismo clásico, Lenin (1870-1924) sostenía que no se podía plantear el tema religioso al margen de la lucha de clases, había que entenderlo y apreciarlo en ese contexto. Las convicciones religiosas no tenían que ser un obstáculo para quien quisiese ser revolucionario. Rechazar a un revolucionario por sus convicciones religiosas era hacerle el juego a la burguesía (Martha Harnecker, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987, pp. 110-112). Rosa Luxemburgo (1870-1919), a su vez, sostuvo que si los curas quieren ser fieles al mandamiento del amor, deben aceptar el movimiento socialista. Antonio Gramsci (1891-1937) veía en el postulado de “todo hombre es hijo de Dios” el fermento de las ideas de igualdad, fraternidad y libertad entre los hombres. Para este autor, el cristianismo era, en ciertas condiciones históricas, una forma de expresión de la voluntad de las masas, una forma de racionalidad del mundo y de la vida. Ernst Bloch (1885-1977) vio en las formas de protesta y rebelión de la religión una de las manifestaciones del principio de esperanza. El sociólogo marxista Lucien Goldman comparó la fe marxista con la religiosa al afirmar que ambas rechazan el individualismo y creen en valores transindividuales, ya sean Dios o la comunidad. Finalmente, en América Latina, José Carlos Mariátegui (1894-1930), afirmaba que la fuerza del revolucionario estaba en su fe, su pasión, su voluntad. La revolución tenía componentes místicos y religiosos, hacía surgir valores espirituales como la solidaridad, la indignación moral, el compromiso de la vida (Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, pp. 22-30).

²² Su obra más importante fue *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, 1966 (5), Madrid.

²³ Wilhelm Weber, “Problemática del Estado y la sociedad”, en H. Jedin y K. Repgen, *op. cit.*, p. 378.

²⁴ Juan XXIII, *Mater et Magistra*, en *Divini Redemptoris, Mystici Corporis, Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum Progressio*, Documentos del Concilio Vaticano II, Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo, Primera conferencia del CELAM en Río de Janeiro, Segunda conferencia del CELAM en Medellín, p. 34. También disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html

²⁵ *Ibid.* pp. 214-217.

²⁶ *Ibid.*, p. 120.

²⁷ Juan XXIII, *Pacem in Terris*, en *ibid.*, pp. 161, 162. También disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html

El Concilio Vaticano II

¿quién puede negar que, en la medida en que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos buenos y merecedores de aprobación?.²⁸

- - - - - ● - - - - -

Esta afirmación abría las puertas a los católicos que querían colaborar con proyectos políticos no confesionales. Los católicos pueden entrar en proyectos comunes con los que piensan distinto²⁹ puesto que “siempre se ha de distinguir entre el que yerra y el error”.³⁰ El ateísmo dejaba de ser un problema político y se convertía en una cuestión antropológica, en una cuestión de libertad de conciencia.



Si bien el anuncio de Juan XXIII del 25 de enero de 1959 convocando a un Concilio fue sorprendente, la idea había sido considerada por sus antecesores Pío XI y Pío XII (1876-1958), quien intentó modernizar el funcionamiento administrativo vaticano.³¹

La convocatoria lanzada por Roncalli, acogida tímidamente en la mayoría de las diócesis de América Latina, significó un cambio importante respecto de los concilios anteriores en dos aspectos: uno, por la creación de una comisión para el apostolado de los laicos y, dos, la elección de obispos encargados de diócesis, es decir con un trabajo pastoral concreto como miembros de las comisiones. Si bien en un primer momento pre-

dominaban los simpatizantes con tendencias conservadoras, también aparecieron los nombres de los antiguos perseguidos de la *Nouvelle Théologie*.³²

El Concilio se inauguró el 11 de octubre de 1962 y se clausuró el 8 de diciembre de 1965. Contó con la presencia de 2500 “padres conciliares”,³³ siendo hasta ahora el más universal en la historia de la Iglesia. En la asamblea se reunieron obispos de los cinco continentes con un peso importante y desconocido hasta entonces de las “iglesias jóvenes”.

Las resoluciones del Concilio fueron surgiendo de la tensión entre progresistas y conservadores.³⁴ Los conservadores, numéricamente más débiles, estaban apoyados

²⁸ *Ibid.*, p. 159.

²⁹ *Ibid.*, p. 160.

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

³¹ Hacia 1950 se produce un cambio evidente: posiblemente la velocidad de algunas reformas haya asustado a algunos sectores que protestaron contra el peligro de adaptaciones y compromisos irreflexivos. *Vid.* R. Aubert, *op. cit.*, pp. 492-500.

³² Se conoce como *Nouvelle Théologie* (“nueva teología” en francés) a una importante escuela de pensamiento dentro de la teología católica que surgió a mediados de los años 20 del siglo pasado entre teólogos franceses y alemanes, principalmente. Estos intelectuales deseaban llevar a cabo una reforma teológica en el seno del catolicismo como reacción al dominio del pensamiento escolástico medieval y al criticismo eclesiástico de la Modernidad; propusieron el retorno de la teología católica a su pureza original de pensamiento y expresión. Para lograrlo, pugnaron por un “regreso a las raíces” de la fe cristiana: las Escrituras y los escritos de los Padres de la Iglesia. Los teólogos de esta corriente ejercieron gran influencia en las reformas que generaría el Concilio Vaticano II. Entre sus más conocidos exponentes se hallaban Pierre Teilhard de Chardin, Hans Küng y Joseph Ratzinger, el actual papa Benedicto XVI. N.E.

³³ Es decir personas con “voz activa”, sin contar “expertos” peritos ni “observadores”.

³⁴ Las diferencias de concepción entre estos dos grupos se dan en torno al papel de la Iglesia ante el mundo y la estructura misma de la Iglesia en su interior. Los “conservadores” apostaban a una nueva cristiandad en lo temporal, y ponían el énfasis en la “estructura jerárquica” de la Iglesia hacia el interior. Los “progresistas” enfatizaban, por un lado, la necesidad de dialogar con el mundo y, por el otro, la identidad de la Iglesia como “Pueblo de Dios”. La diferencia de concepciones no quedó resuelta en el aula conciliar. Una disertación del obispo de Cuernavaca, Méndez Arceo, en Puebla, el 17 de julio de 1970, dejó expuesta esta tensión eclesial: “La Iglesia no es una sociedad perfecta, es un pueblo que va peregrinando buscando la verdad (...) la Iglesia no tiene todas las fórmulas para resolver sus problemas. *Vid.* Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1987, p. 14. Méndez Arceo apoyaba su apertura al diálogo y el tipo de pastoral empleada en su diócesis en la concepción del Vaticano II de la Iglesia como Pueblo de Dios. El obispo poblano Octaviano Martínez, que representaba a la mayoría conservadora del episcopado mexicano, sostenía una concepción jerárquica e integrista de la Iglesia “sociedad perfecta”.

por la Curia Romana; el grupo progresista contaba con el aval de los obispos de los países “de misión” o “subdesarrollados” y el ímpetu de unos 300 expertos convocados para trabajar en distintas comisiones. Estos teólogos presentaron a los obispos las nuevas tendencias teológicas, redactaron algunos borradores, mantuvieron contactos directos, dictaron conferencias, etc. Su tarea constituyó, para muchos padres conciliares, un “reciclaje” teológico importantísimo.

----- ● -----

En el curso de la historia, pocas instituciones han realizado una rectificación semejante. No hubo ni un solo texto del *Syllabus*³⁵ y del Vaticano I,³⁶ de aquellos anatemas lanzados contra la libertad y la modernidad, que en esta ocasión no fuese contradicho en la letra y en el espíritu (...). Este mundo denunciado como perverso por los prelados de Pío IX en 1870 es ahora, en 1965, alabado, saludado por la constitución *Gaudium et Spes*.³⁷

----- ● -----

La reflexión teológica recibió aportes desde distintas situaciones. Los europeos insistieron en la apertura de la Iglesia a los no creyentes, la inclusión de “todos” dentro de la categoría de “pueblo de Dios”. América Latina, junto con el resto del Tercer Mundo, aportaron al debate los temas de la justicia y el desarrollo.³⁸ El Concilio fue un lugar de encuentro, de contactos, de conocimiento personal de otras iglesias, de reflexión teológica. Sin este caudal de descubrimientos, hubiera sido impensable la declaración conjunta de los *Obispos del Tercer Mundo* o la conferencia episcopal que, en Medellín, Colombia, marcaría la posterior historia de la Iglesia latinoamericana.

La reflexión histórica dejó su huella en algo tan “intocable” hasta ese momento como lo había sido la teología dogmática. Se estableció una distinción entre la sustancia de lo afirmado y

la formulación lingüística que se utiliza, condicionada por un momento histórico determinado. Este pensamiento abrió las puertas a la reflexión teológica sobre el dogma católico que continúa en nuestros días.³⁹

El Vaticano II dio un impulso definitivo al diálogo ecuménico e interreligioso dentro de la Iglesia católica. A su vez, siguiendo los razonamientos propuestos por el teólogo jesuita John Courtney Murray (1904-1967), consagró el principio de libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado haciendo ver las ventajas que el catolicismo obtendría de semejante actitud.⁴⁰

Posiblemente el fruto más importante de todo este esfuerzo fue el replanteo de la propia identidad católica. Una parte importante de la Iglesia era consciente de que esta renovación no se podía hacer con las antiguas estructu-

³⁵ El *Syllabus de los Errores* (latín, *Syllabus Errorum*) fue un famoso y controvertido documento expedido por el papa Pío IX en 1864 como un apéndice de su encíclica *Quanta Cura*. Además de criticar furiosamente a la Modernidad y a movimientos político-sociales como el liberalismo, el socialismo y el comunismo, el escrito condenaba conceptos como la libertad de religión y la separación Iglesia-Estado, así como el racionalismo, el panteísmo y el naturalismo. N.E.

³⁶ Primer Concilio celebrado en la ciudad del Vaticano; fue convocado por el Papa Pío IX en 1869 para enfrentar al racionalismo y al galicanismo. En este Concilio se aprobó como dogma de fe la doctrina de la infalibilidad del Papa. N.E.

³⁷ J. Lacouture, *op. cit.*, p. 599.

³⁸ Si bien estos temas no están directamente plasmados en un documento conciliar, inmediatamente al final del Concilio, en 1967, aparecen la encíclica *Populorum progressio* de singular importancia para la comprensión del actor político católico en América Latina. *Populorum Progressio* es donde por primera vez el pensamiento social de la Iglesia aborda el tema del desarrollo *estructural* del mundo. Hasta entonces las reflexiones de la Jerarquía habían quedado muy enmarcadas al mundo de la empresa o a los problemas sociales más propios del mundo industrial.

³⁹ Luis F. Ladaria, “¿Qué es un dogma? El problema del dogma en la teología actual”, en Karl H. Noeufeld *et al.*, *Problemas y perspectivas de la teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1988.

⁴⁰ Murray planteó el problema desde una perspectiva más política que teológica: el asentimiento y consentimiento de todos los ciudadanos a ciertos derechos y libertades solicitados por las constituciones de los Estados modernos se resuelven, para el católico, cuando la Iglesia se adhiere a los principios de libertad de conciencia y al pluralismo religioso. Si bien el debate fue planteado en la cuestión de la libertad religiosa, la tesis de Murray fue un golpe decisivo al corazón del proyecto de Nueva Cristiandad, de un Estado católico que defiende y proteja la fe. *Vid.* John Courtney Murray, “En torno a la libertad religiosa. La cuestión americana en el Concilio”, en R. López Jordán (ed.), *Libertad religiosa. Una solución para todos*, Madrid, Studium, 1964.

ras eclesiales.⁴¹ Era necesario, si se pretendía dialogar con el mundo contemporáneo, no sólo rejuvenecer la teología sino también las estructuras concretas de acción de la Iglesia, renovando la organización desde la función de los obispos hasta en la vida parroquial.⁴²

El Concilio incorporó a la reflexión eclesial, desde una perspectiva más inductiva, los temas relacionados con la secularización y la pobreza. Asumiendo los problemas del hombre se buscaron alternativas que tuviesen que ver con lo específico cristiano. Surgieron nuevos ámbitos teológicos, tales como la teología política y la teología de la liberación. Esta reflexión, más en sintonía con las condiciones históricas, cambió las perspectivas de abordaje de los problemas sociales: más que hablarle al mundo se trató de escucharlo.

La Iglesia manifestó la conciencia de ser un grupo más dentro de la sociedad, aceptando a ésta como una realidad secular y pluralista. Se tomó conciencia de que la autoridad eclesial puede tener un ascendiente moral importante, pero no es una autoridad aceptada por todos como tal. Además, se reconoció que el laico cristiano tiene una función orgánica en la vida de toda la Iglesia. Esta misión se revaloriza y se lo anima a actuar en todos los ámbitos de la vida. En definitiva, el Concilio fue la reconciliación de la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es.

Esta aceptación de la historia humana hizo de ésta un lugar teológico, una oportunidad de encuentro con Dios. Los he-

chos de la historia profana son, para los cristianos, “signos de los tiempos”,⁴³ una interpelación de Dios al creyente en un acontecimiento histórico concreto. Son una invitación a ver a Dios en las circunstancias mundanas. Escrutando esos signos y siguiendo los principios evangélicos de justicia y amor al prójimo, los cristianos tienen que cumplir su misión en el mundo ya que “separar la fe de la vida es un error”. El que descuida sus obligaciones “temporales” falta con Dios y los hombres.⁴⁴ religión deja de ser opio y se transforma en un estimulante para el cambio.

Los cristianos deben transformar el orden económico, social y político para que la justicia llegue a todos.⁴⁵ Eso supone comprometerse con los oprimidos⁴⁶ respetando las particularidades de cada

⁴¹ Es fundamental destacar la importancia de la renovación litúrgica. La liturgia es la dimensión de la fe cristiana que se ocupa de la *praxis* con Dios abarcando las formas de culto, de oración, de celebración; es toda expresión simbólica y pública de la fe, no sólo de la piedad personal. Nos parece que es importante tenerlo en cuenta porque es un aspecto fundamental para entender la perspectiva del actor cristiano. En la forma de rezar se manifiesta la manera de creer, la forma cultural manifiesta el vínculo interior hacia Dios. Quizá sean estas mismas características las que lo hacen ser un ámbito conservador: se trata de mantener las tradiciones y los vínculos con el cielo y con los que antes rezaron en la tierra. Gran parte de la renovación que hemos estado viendo se manifiesta en la liturgia. Tan fuerte es este impulso que, para algunos autores, es en este campo en donde más lejos se llega. Se enfatiza el carácter comunitario de la liturgia, se busca fundamentar la renovación en las fuentes bíblicas y se intenta un acercamiento a las culturas, al mundo contemporáneo y los valores humanos. *Vid.* L. Scheffczyk, *op. cit.*, p. 439; R. Aubert, *op. cit.*, pp. 499, 527 y J. Lortz, *op. cit.*, p. 610.

⁴² De hecho, la insuficiencia de la parroquia tradicional para llegar a los obreros alejados de la Iglesia ya se había planteado en 1943 en el libro de los padres Henri Godin e Yvan Daniel, *France, pays de mission? (¿Francia: país de misión?)*, Lyon, s.e., (1943). Según los autores, los curas y las estructuras tradicionales apenas rozan la superficie del mundo moderno. Un intento de responder a este problema fue el surgimiento en Francia del movimiento de los “sacerdotes obreros”. Si bien la iniciativa fue interrumpida promediando los años 50, esta manera nueva de concebir la pastoral marcó a muchos movimientos sacerdotales durante la siguiente década como, por ejemplo, el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina o el grupo ONIS de Perú.

⁴³ “*Gaudium et Spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, Roma, San Pedro, 7 de diciembre de 1965, 4, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19681207_gaudium-et-spes_sp.html.

Este documento, promulgado por el papa Paulo VI el 8 de diciembre de 1965, es considerado como uno de los principales logros del Segundo Concilio Vaticano. Se trata de un escrito de enorme importancia pues marcó un viraje radical en la percepción de la Iglesia “desde dentro” (tradicionalmente ensimismada) “hacia afuera” (preocupándose, ahora, por las realidades económicas, políticas y sociales de las personas en sus respectivos contextos). El nombre significa “Alegría y esperanza” en latín. N.E.

⁴⁴ *Ibid.*, 43.

⁴⁵ *Ibid.*, 72.

⁴⁶ *Ibid.*, 42.

cultura y grupo.⁴⁷ Esta inquietud es compartida con los “hermanos separados o los hombres sedientos de paz”.⁴⁸

El reconocimiento de la dignidad de la persona es la base del diálogo entre la Iglesia y el mundo,⁴⁹ por eso la defensa de los derechos humanos es una de las formas de la solidaridad cristiana.⁵⁰ La Iglesia apoyó, en el Concilio, las iniciativas ciudadanas que intentaban defender la libertad política y controlar a la autoridad.⁵¹ *Gaudium et Spes* calificó como “criminales” a las acciones que violaban deliberadamente los derechos de las personas.⁵²

Si bien la autoridad y la comunidad tienen su origen en Dios, el régimen político y la designación de autoridades es competencia de los ciudadanos. La Iglesia no está “vinculada” a ninguna forma particular de sistema político, económico o social.⁵³

Estas formas dependen de la cultura y la historia de cada pueblo. El ciudadano tiene derecho a resistir y a defender a sus conciudadanos de la opresión de una autoridad extralimitada.⁵⁴ Se justifica la violencia cuando está conculcada la dignidad humana, inclusive se reconoce el derecho de los pueblos a defenderse por

las armas una vez agotados los recursos pacíficos.⁵⁵

No es exagerado decir que recién en el Concilio Vaticano II se superaron las matrices culturales grecolatinas. La Iglesia comenzó a pensarse como “no necesariamente europea”. Este movimiento intelectual ayudó a que las iglesias periféricas generaran un intento propio de reflexión teológica muy vinculado a lo particular y concreto de las situaciones de cada región. Este impulso será fundamental para explicar las posturas cristianas revolucionarias en América Latina, ya que ellas surgieron de la reflexión teológica sobre la realidad social de la región.



El Concilio en América Latina

Hacia 1940 se había hecho evidente la transformación social de las masas latinoamericanas y la ineficacia de los sistemas tradicionales de caridad. Algunos sectores de la Iglesia entendieron que esta inadecuación los había hecho

perder el mundo obrero, que no sabían cómo hablarle al proletariado urbano y se plantearon un análisis más realista de sus necesidades pastorales. Por su parte, las autoridades eclesiásticas latinoamericanas no se ponían de acuerdo

sobre el diagnóstico ni las consiguientes reformas sociales que Latinoamérica necesitaba: una parte concebía a la justicia social como una extensión de la clásica acción caritativa, otros sostenían que, sin un cambio de las viejas es-

⁴⁷ *Ibid.*, 60.

⁴⁸ *Ibid.*, 88-90.

⁴⁹ *Ibid.*, 40.

⁵⁰ *Ibid.*, 41.

⁵¹ *Ibid.*, 75.

⁵² *Ibid.*, 79.

⁵³ *Ibid.*, 42.

⁵⁴ *Ibid.*, 74.

⁵⁵ *Ibid.*, 79.

estructuras coloniales y paternalistas, toda acción era un mero paliativo.⁵⁶ El magisterio de Pío XII, que tanto entusiasmaba a los católicos latinoamericanos en otros aspectos, no los movilizaba de la misma manera en este tema. El propio padre Cardijn llegó a afirmar que si Pío XII viniese a Latinoamérica a enseñar la doctrina social católica, sería tildado de comunista.⁵⁷

Si bien hasta los años 60 América Latina no tuvo una producción teológica importante, muchos de los seminaristas de este continente que durante la década anterior estudiaron en Europa se interesaron vivamente por la traducción de las obras de la Nueva Teología, por generar reflexión en centros de estudios y convocar reuniones de investigación. Esta dinámica motorizó el comienzo de una reflexión teológica latinoamericana.⁵⁸ El proceso, sin embargo, se dio en coordenadas distintas a las europeas. Mientras la teología europea añoraba re-encontrarse con las grandes mayorías, en Améri-

ca Latina las masas populares ya ocupaban un lugar prioritario en el ámbito de la Iglesia. Esto marcó una diferencia importantísima en las líneas teológicas. Mientras que del otro lado del Atlántico la indiferencia y el ateísmo fueron los motores de la reflexión, aquí, el inmenso peso de un pueblo creyente y empobrecido demandaba una respuesta de la Iglesia y la teología a sus problemas. La teología europea nació muy marcada por el diálogo con los intelectuales; mientras que la latinoamericana, desde el principio, tuvo un cuño mucho más popular, con una preocupación muy clara hacia los problemas sociales.

Cuando se clausuró el Concilio ya se hablaba de una encíclica sobre la cuestión social. El aporte de los teólogos franceses, sobre todo la corriente del dominico Louis Joseph Lebrel (1897-1966), en la reflexión social habían sido muy importante en el Concilio.⁵⁹ Por eso, no sorprendió que Pablo VI se inspirase en él para promulgar, el 26 de marzo de 1967, la encícli-

ca *Populorum progressio* (“sobre el desarrollo de los pueblos”), a través de la cual la Iglesia se metió de lleno en el problema del Tercer Mundo. La recepción de esta encíclica en América fue importantísima. C afirmaba que si bien el progreso de la economía permitiría atenuar las desigualdades sociales, había más contrastes y diferencias entre la opulencia y la miseria. Mientras algunos tienen cada vez más poder, otros viven y trabajan en condiciones miserables;⁶⁰ esta tensión es intolerable.⁶¹ El riesgo que se corre es el de una transformación violenta, “Sin embargo ya se sabe, la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”.⁶² La aclaración, “salvo tiranía evidente y prolongada”,

⁵⁶ Esta segunda corriente se ubicaba dentro de un proceso de cambio mayor. Si bien los misioneros europeos se preocuparon por cierto bienestar material de las poblaciones a las que iban, no mostraron la misma atención al progreso económico y técnico de esos países. No vieron la necesidad de dotar a los países del Tercer Mundo de los medios para su propio desarrollo. Hacia mediados de siglo surgió paulatinamente una concepción nueva de la caridad, la Iglesia se hacía consiente de que ella también tenía que aportar algo para la solución de los problemas del Tercer Mundo. La Iglesia de América Latina se hizo cargo de esta necesidad de transformación estructural del continente a fines de los '60. Vid. E. Gatz, “Cáritas y las organizaciones eclesíásticas de ayuda”, en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir) *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984, p. 656.

⁵⁷ E. Cárdenas, *op. cit.*, p., 736, 737.

⁵⁸ E. Dussel, *op. cit.*, p. 184, 185.

⁵⁹ Fundador, en 1942, del grupo “Economía y humanismo”; crea en 1958 el Instituto de Investigación y Formación, dedicado a los problemas del desarrollo. El pensamiento de Lebrel y sus grupos influyeron notablemente en América Latina, fue una de las fuentes más importantes de un pensamiento renovado y preocupado por lo social en el continente. Vid. Löwy, *op. cit.*, pp. 181-183.

⁶⁰ Pablo VI, “*Populorum progressio*” en *Divini Redemptoris...* *op. cit.*, 63. También disponible en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html

⁶¹ *Ibid.*, 53.

⁶² *Ibid.*, 31.

servirá no sólo como un respaldo fundamental a los cristianos que se acercan a la revolución sino también como justificación e incentivo a la lucha armada.

Meses después de esta Carta Encíclica apareció, el 15 de agosto, el *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, apadrinado por el sacerdote brasileño Hélder Pessoa Câmara (1909-1990), arzobispo de Olinda y Recife.⁶³ El propósito de esta declaración fue aplicar las enseñanzas de la *Populorum progressio* en los países de América Latina, Asia y África. El documento afirmaba que los pueblos del Tercer Mundo eran el proletariado de la humanidad, explotado por las naciones más ricas. Esta explotación no tenía justificación *in re* porque los pueblos subdesarrollados no eran ni menos honestos ni menos justos que los grandes del mundo.⁶⁴ La Iglesia, sostenían los obispos, no estaba casada con ningún sistema y menos con el “imperialismo internacional del dinero.”⁶⁵ Por eso sostenían que si un sistema político dejaba de asegurar el bien

común, la Iglesia no solo debía denunciar la injusticia sino también colaborar con un orden de cosas más justo.⁶⁶ El socialismo era más justo que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”, el sistema que mejor adaptaba los requerimientos morales del Evangelio,⁶⁷ en donde el trabajo humano ocupaba el puesto que se merecería.⁶⁸ La declaración, concluían, estaba inspirada en el Evangelio que denunciaba todo lo que atentara contra la dignidad del hombre.⁶⁹ La religión no era opio del pueblo sino fuerza de los débiles.⁷⁰

Esta declaración de los 18 obispos tercermundistas preparó el camino a lo que sería la aplicación oficial del Concilio en América Latina. Con este objetivo se organizó la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, esta vez en Medellín, Colombia. Esta nueva asamblea, reunida del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, se hizo intérprete de la queja de los miserables del continente y parecía que, después de la muerte

del Che Guevara, tomaba la posta en la “causa de los pueblos.”⁷¹ La conferencia se caracterizó por generar espacios de diálogo con los otros cristianos invitados a la conferencia y entre los universitarios y líderes obreros que se juntaban en distintos lugares de la ciudad colombiana para debatir lo que se trataba dentro de la Asamblea.⁷² Finalizada la reunión, los episcopados nacionales fueron aplicando a sus países las conclusiones de Medellín.

Su influencia fue decisiva en la historia de la Iglesia en América latina: por primera vez la jerarquía tomaba conciencia oficialmente de la gravísima situación de injusticia social a la que señaló como violencia institucionalizada.⁷³ La miseria que marginaba a grandes grupos humanos era una injusticia que clamaba al cielo, la causa de la frustración de aspiraciones legítimas que generaban la angustia popular.⁷⁴ Era el subdesarrollo del continente lo que, según los obispos, impedía la paz.⁷⁵ Esta situación tenía múltiples causas: las

⁶³ En Argentina este mensaje da origen al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, de una participación insoslayable en la historia política de los primeros años '70.

⁶⁴ “Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo”, en *Divini Redemptoris... op. cit.*, 2. Vid. también, Domingo Bresci, (comp.), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Editorial CEHILA, 1994. N.E.

⁶⁵ *Ibid.*, 5.

⁶⁶ *Ibid.*, 8.

⁶⁷ *Ibid.*, 14.

⁶⁸ *Ibid.*, 16.

⁶⁹ *Ibid.*, 17.

⁷⁰ *Ibid.*, 17.

⁷¹ J. Lacouture, *op. cit.*, pp. 614 y 615.

⁷² Una nota curiosa: los textos fueron dados a conocer públicamente *antes* de ser aprobados por Roma.

⁷³ Capítulo “La paz”, 16, en José Luis Gómez-Martínez (edición digital), *Documentos finales de Medellín*, Medellín, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, septiembre de 1968, en <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/> N.E.

⁷⁴ Cap. “La justicia”, 1, en *ibid.*

⁷⁵ Cap. “La paz”, 1, en *ibid.*

desigualdades excesivas entre ricos y pobres, la marginación de las mayorías,⁷⁶ la postergación de Latinoamérica por el imperialismo internacional del dinero, la pobreza⁷⁷ y la dependencia.⁷⁸ Los sectores beneficiados con este estado de cosas calificaban maliciosamente de subversión todo intento de cambio que los perjudicara⁷⁹ y recurrían a la fuerza para defender sus posiciones.⁸⁰ Esta actitud los hacía responsables de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación.⁸¹ “No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta duran-

te años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”.⁸² Si bien la violencia se justificaba en casos de tiranía evidente, afirmaban que la revolución armada generaba nuevas injusticias.⁸³ Por eso el amor debía ser la marca cristiana en la lucha por la justicia,⁸⁴ lucha que era una exigencia bíblica.⁸⁵ La paz suponía la instauración de un orden justo⁸⁶ y la concientización y organización de los sectores populares.⁸⁷ Por eso, el cambio de estructuras que América necesitaba no vendrá sin una profunda

reforma del sistema político que pusiese en el bien común su única finalidad,⁸⁸ sin la formación de una conciencia social preocupada por los problemas comunes.⁸⁹

Resumiendo, hacia el segundo lustro de los años 60 la Iglesia de América Latina tomó conciencia de que los problemas sociales no eran desajustes de coyuntura sino que respondían a problemas estructurales. La caridad y la beneficencia no bastaban. El orden social necesita un cambio de fondo, y era un deber del católico luchar por él.



Los católicos y la izquierda en América Latina

En nuestro continente, si bien los partidos comunistas no lograron formar una mayoría sostenida, la calidad y efectividad de sus integrantes era indiscutida. Todos los partidos comunistas de América Latina fueron, durante los 60,

sufragáneos de Moscú lo que los hizo rígidos y poco adaptados al medio. El comunismo encontró tres estamentos potencialmente revolucionarios en América Latina. El primero fue el nuevo proletario sin raigambre, sin propiedad

y sin dirección. El segundo estaba compuesto por intelectuales, estudiantes y profesionales (periodistas, escritores, artistas), que formaban un grupo inquieto y por lo general, receptivo de sus propuestas. El tercero eran los cam-

⁷⁶ *Ibid.*, 4.

⁷⁷ *Ibid.*, 9.

⁷⁸ *Ibid.*, 8.

⁷⁹ *Ibid.*, 5.

⁸⁰ *Ibid.*, 6.

⁸¹ *Ibid.*, 17.

⁸² *Ibid.*, 16.

⁸³ *Ibid.*, 19.

⁸⁴ Cap., “La justicia”, 5, en *ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Cap., “La paz”, 14, en *ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 18.

⁸⁸ Cap., “La justicia”, 16, en *ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 17.

pesinos sin tierra. El temor, tanto de la Iglesia como del marxismo soviético, era que este grupo fuese captado por el maoísmo que tenía una ideología más adecuada a esta situación.

La lucha anticomunista de la Iglesia coincidió con la emprendida por la mayoría de las naciones del continente latinoamericano alrededor de los 50, en el marco de la guerra fría. La expulsión de muchos misioneros de China hizo que activistas cristianos, algunos de los expulsados de Asia y otros provenientes de la Europa anticomunista de la Guerra Fría, desembarcaran en Latinoamérica convencidos de que si no se actuaba con rapidez, se repetiría en nuestro continente la persecución maoísta contra la Iglesia. Esta presión hizo que el Vaticano se decidiera a tomar cartas en el asunto y convocar a un Congreso Eucarístico Internacional en Río de Janeiro⁹⁰ en 1955. Los obispos se propusieron reavivar el ímpetu misionero para frenar la infiltración comunista en el continente. Sin embargo, hubo algunos prelados que en esta misma reunión plantearon que la Iglesia debía situarse sin equívoco junto a los sectores sociales que trabajaban por solucionar

los graves problemas sociales del continente. Siguiendo una doctrina de años anteriores, muchos afirmaron que al comunismo le había preparado el terreno el liberalismo —explotador del campesino y del indígena— y los regímenes conservadores paternalistas.⁹¹ En definitiva, la conferencia de Río sugirió iniciativas para luchar contra el comunismo, pero advirtió sobre los peligros de caer en un anticomunismo que terminara acallando la crítica justa al sistema social.

No eran pocas las voces que, desde una perspectiva que no podemos clasificar de izquierdista, criticaban el sistema económico y político continental, preparando el camino para que el diálogo surgiera posconcilio. En 1953, el jesuita Ismael Quiles (1906- 1993) afirmaba:

Con frecuencia no se llama la atención sobre abusos sociales del Estado, de las organizaciones económicas o de los capitalistas, por temor a posibles represalias contra la Iglesia (...) La falta de libertad en este terreno frena a los católicos y a la misma jerarquía cuando tratan de aplicar y difundir los postulados sociales cristianos. Por evitar mayores males se guarda silencio o se habla en forma tan vaga que resulta ineficaz. Esto suce-

de con demasiada frecuencia, y el campo queda libre para que los agitadores aprovechen sin mayor responsabilidad estas circunstancias. ¿Qué decir de los casos demasiados frecuentes en las grandes estancias, cuyos dueños son ricos y a veces grandes bienhechores de la Iglesia, pero mantienen numerosos peones con ínfima retribución y tratados poco menos que como esclavos? Estos casos abundan en varias naciones de América.⁹²

Además de la actitud personal de los católicos y de la ignorancia de la propia doctrina social, el miedo al comunismo contribuyó a bloquear la lucha por la justicia. Este fantasma hizo que se retuviera, dolosamente, un solo aspecto de la doctrina social: el de la propiedad privada y ésta sin matices. Sin embargo, en numerosos medios se criticó el fariseísmo anticomunista que, con salarios de hambre y explotación de la miseria, era la principal fuente de comunismo. Se condenaba la propaganda capitalista que pretendía hacer congeniar a Cristo y al capitalismo materialista. No fueron pocas las veces en que la derecha continental trató de frenar estas iniciativas sociales católicas con la acusación de subversión. “Es necesario gritar una y mil veces

⁹⁰ Esta primera reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano en Río de Janeiro apenas si atendió la situación de los pobres en América Latina. El objetivo principal fue reflexionar sobre la escasez de sacerdotes para las tareas pastorales y la respuesta a los nuevos desafíos: el avance del protestantismo, la masonería y el comunismo. *Vid.* E. Rivas, “Introducción” a *Episcopado Latinoamericano, Conferencia General* (ed.), *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo: Documentos pastorales*, Santiago de Chile, 1993. *C.f.* “Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Río, Medellín, Puebla y Santo Domingo”, en <http://www.multimedios.org/docs/org/does/d000754/> N.E.

⁹¹ El número 16 de la encíclica *Divini Redemptoris* de 1937, afirmaba: *Para explicar mejor cómo el comunismo ha conseguido de las masas obreras la aceptación sin examen de sus errores, conviene recordar que estas masas obreras ya estaban preparadas para ello por el miserable abandono religioso y moral al que las había reducido en la teoría y en la práctica la economía liberal.*

⁹² Ismael Quiles s.j., *Evolución social cristiana. ¿Inercia, conservadurismo, miedo?*, en la revista *Latinoamérica*, 1953, p. 442.

que la defensa de la civilización cristiana, de la cultura, de la religión y de la libertad, no tiene nada que ver con la defensa de los intereses capitalistas de ninguna clase social, de ninguna nación ni grupo de naciones y que, por el contrario, esos intereses están reñidos esencialmente con la religión cristiana y la libertad cristiana y constituyen la premisa materialista del comunismo.”⁹³

Otro factor que entorpeció la reflexión sobre la injusticia social y la necesidad de cambios estructurales fue la demorada capacitación de las filas eclesiásticas en el área de las ciencias sociales. Si bien en Francia surgieron estudios de sociología religiosa y el CELAM había recomendado la necesidad de que los sacerdotes se capacitaran en el tema social, recién a partir de los 60 las conferencias episcopales latinoamericanas se empezaron a dar cuenta de la importancia de un análisis científico serio de la cuestión y de la necesidad de capacitar gente en estas áreas. Destaco este punto porque la carencia de una herramienta social “católica” apta para transformar la realidad hizo que muchos creyentes vieran en la

izquierda un instrumento próximo al cristianismo capaz para lograrlo. Por otra parte, la falta de formación en ciencias sociales contribuyó a la aceptación crítica del marxismo de un modo casi dogmático. El auge de jornadas de reflexión y grupos de estudio y debate sobre la realidad vinieron a llenar una carencia en la formación del clero católico para atender el problema social.

Este análisis social de inspiración marxista empezó a ser aplicado por múltiples actores eclesiales latinoamericanos. Así, el episcopado brasileño lanzó un mensaje, en 1963, planteando la necesidad de una reforma agraria. Se afirmaba allí que la expropiación por el interés social no era contrario a la doctrina social de la Iglesia; al hablar del tema de la paz, se hacía énfasis en la violencia institucionalizada que la alteraba.⁹⁴ La conciencia de la gravedad de la situación social fue puliendo las aristas más duras tanto en sectores comunistas como católicos.⁹⁵ En 1964 los jesuitas de Perú afirmaban que si exigir justicia era ser comunista, el Evangelio era comunismo. Helder Cámara afirmó, el 11 de marzo de

1968, que el cristianismo podía ser la mística de un mundo que marcha al socialismo y que este sistema era una opción posible para los cristianos como cualquier otra.

Hacia 1968 ya había un *corpus* “propio” en la Iglesia latinoamericana, compuesto por las declaraciones de numerosos episcopados y documentos de las diferentes órdenes religiosas. En él, la Iglesia reconocía la importancia de la colaboración con personas de buena voluntad, ateos o creyentes, en la promoción de todos los hombres.

La disertación del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo (1907-1992), en Puebla el 17 de julio de 1970 fue la primera manifestación pública de una fuerte polémica interna en el Episcopado mexicano en torno al socialismo. “Sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo, dijo Méndez Arceo, [...] Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz”.⁹⁶

En una entrevista hecha en 1971, Méndez Arceo sostuvo que el capitalismo no era un sistema económico aceptable para el evan-

⁹³ J. Ycaza Tiberino, citado en G. Morello, “Perfil e historia del CIAS”, en *CIAS (Revista del Centro de Investigación y Acción Social)*, año XLIX, n° 490, mayo 2000, Buenos Aires. pp. 88, 89. El obispo chileno Manuel Larraín Errázuriz (1900-1966) afirmó, en 1953, que *el cristianismo es social o no es. Mientras esa redención no se logre, tendremos los católicos que sentir como aguijón en las carnes dormidas el contraste acusador entre nuestro proletariado rural y la doctrina clara, precisa, apremiante de la Iglesia sobre esta llaga de nuestra sociedad. Lo que se nos pide no es un paliativo superficial a un mal tan hondo. Vid. E. Cárdenas, op. cit., p. 750.*

⁹⁴ E. Dussel, *op. cit.*, pp., 231-239.

⁹⁵ Recordemos que, contemporáneo a este cambio de perspectiva en la Iglesia, surgieron en América Latina los planes de desarrollo impulsados por Kennedy para prevenir la repetición del modelo cubano; y la “Teoría de la Dependencia”, que se extiende a los análisis de casi todos los países del área. El consenso sobre el subdesarrollo latinoamericano era amplísimo.

⁹⁶ C. Fazio, *op. cit.*, p. 13. Su contraparte, el obispo de Puebla, Octaviano Martínez, sostenía que las conclusiones de *Medellín* no se aplicaban a México. *Vid. ibid.*, p. 18.

gelio porque generaba injusticias. “Un sistema socialista es necesario y urgente [...] es sinónimo de auténtica limitación del individuo para que todas las personas de la comunidad humana participen del domino del mundo.”⁹⁷ Méndez Arceo era uno de los que existían en el marxismo como método científico de análisis y transformación social. En México, se había formado en 1971 un grupo de “Cristianos por el Socialismo.”⁹⁸

El primer encuentro latinoamericano se realizó en Santiago de Chile en abril de 1972 y marcó un hito continental en el diálogo cristianos y marxistas. Mientras que algunos lo vieron como una absorción de lo cristiano en el marxismo, sus integrantes lo vivieron como un compromiso efectivo en los procesos revolucionarios del continente.⁹⁹ Antes de partir para la reunión, Méndez Arceo, quien encabezaba la delegación mexicana, afirmó “para nuestro mundo subdesarrollado, decía, no hay otra salida que el socialismo.”¹⁰⁰ En su alocución al encuentro, Fidel Castro explicó que la burguesía cubana

pretendió usar la religión como escudo, pero que la revolución nunca fue anticatólica ni antirreligiosa. “Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuantos puntos de coincidencia hay.”¹⁰¹

Si bien las coincidencias aparecían obvias para algunos, los modelos de relación entre los católicos y la izquierda fueron variados. Además de lo que podíamos llamar el “modelo de socialismo democrático”, presentado en lo que hemos dicho de Hélder Câmara y Méndez Arceo, que postulaba la libertad de conciencia de los católicos para optar por una forma de gobierno socialista (con la que ambos coincidían), estaba la posibilidad de ayudar en la consolidación de una revolución total en marcha como la cubana o, finalmente, la opción de tomar las armas para lograr el triunfo revolucionario, tal como lo hiciera el sacerdote guerrillero Jorge Camilo Torres Restrepo (1929-1966).

Para los cristianos que optaron por la lucha armada, el padre Torres

fue el modelo a seguir. Nacido en Bogotá en 1929, una vez que ingresó al seminario cursó estudios de teología y sociología en Lovaina. De regreso a Colombia, trabajó con éxito en la diócesis de Bogotá. El contacto con los medios universitarios lo hizo tomar conciencia de los problemas sociales del país y, si bien comenzó simpatizando con las ideas desarrollistas, poco a poco se acercó a la izquierda. Entre sus ideas apareció el “amor eficaz”, su postulado de que el compromiso cristiano se debía volver sociológicamente relevante y la violencia como mal menor y necesario. Según el “Che Guevara de los católicos”, se podía construir un socialismo sin destruir lo esencial del cristianismo.¹⁰² Las diferencias con la jerarquía y la radicalidad de su compromiso lo llevaron a dejar el sacerdocio y a unirse a los movimientos revolucionarios. A los cinco meses de su incorporación al marxista Ejército de Liberación Nacional (ELN), el 15 febrero de 1966, murió en un enfrentamiento con el ejército colombiano.¹⁰³

⁹⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁸ Otro grupo progresista mexicano fueron los “Sacerdotes para el pueblo”, surgido en abril de 1972. Este grupo llegó a realizar cuatro congresos nacionales, el último en 1974 en Chiapas, en donde se transforman en el menos clerical movimiento “Iglesia Solidaria” (C. Fazio, *op. cit.*, p. 32).

⁹⁹ Los resultados de este seminario pueden verse en Autores Varios, *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1973.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ C. Fazio, *op. cit.*, p. 25.

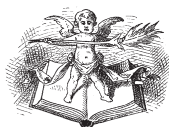
¹⁰² Para el pensamiento y la vida del padre Camilo Torres, *Vid.* de él mismo, *Cristianismo y Revolución*, prólogo, selección y notas de Óscar Maldonado, Guitemie Oliviéri y Germán Zabala, México, Ediciones Era, 1970 y Walter J. Broderick, *Camilo Torres. El cura guerrillero*, Barcelona, Ediciones Grijalbo 1977, (Colección Nuevo Norte).

¹⁰³ Alentados por los pasos del padre Torres, surgió en 1968 el “grupo Golconda” que se alineó en una actitud crítica al gobierno colombiano y fue el núcleo de los Sacerdotes para América Latina (SAL), identificados por su opción por el socialismo. Se llamaron así por la finca en la que se reunieron, en el municipio de Viotá, Cundinamarca. El documento completo se publicó en *Cristianismo y Revolución*, n° 12, p.21ss. *Cristianismo y Revolución*, una revista argentina publicada entre 1966 y 1971 que nucleó al primer grupo de Montoneros, fue un ejemplo de la influencia del pensamiento y la figura de Camilo en la radicalización de los católicos.

Las relaciones de la Iglesia con la revolución cubana, a su vez, tuvieron diferentes etapas. Las preocupaciones sociales, una profunda exigencia de justicia y la conciencia de la pasada negligencia de los católicos frente a los problemas sociales, comprometieron a algunos miembros de la Iglesia cubana a mantener una actitud de colaboración y hasta de simpatía en los comienzos de la revolución.¹⁰⁴ Después de 1960, cuando se hace manifiesta la índole marxista de la revolución, hay una crítica fuerte del episcopado. El período que va de 1961 a 1968 es conocido como el de la “Iglesia del silencio”. Un momento de acercamiento comenzó con el nombramiento de Luis Amado Blanco (1903-1975) como embajador en el Vaticano y la presencia del Nuncio Cesar Zacchi en

la Habana. En 1968 se produjo un punto de inflexión: Fidel declaró entonces que no podía resistirse a trabajar con un clero revolucionario como el que había surgido en Medellín y con una Iglesia que había reconocido al socialismo como el sistema de gobierno en Cuba.¹⁰⁵ En 1969 el episcopado cubano se dirigió a los católicos de la isla presentándoles la encíclica *Populorum progressio* y los documentos finales de *Medellín*. En esa misma alocución, se condenó el bloqueo a Cuba. El acercamiento gustó a unos y desorientó e hirió a católicos cubanos que sufrían las persecuciones del régimen; pero para los cristianos progresistas del resto del continente, Cuba indicaba un modelo concreto de realización en la tierra de la “Ciudad de Dios”.

En síntesis, para amplios sectores del cristianismo posconciliar latinoamericano, el comunismo era un humanismo enfrentado a las injusticias sociales no sólo desde lo teórico, sino desde una *praxis*. La capacidad que se le atribuyó al marxismo de transformar la realidad, su función como “herramienta adecuada” ejerció una seducción indisimulable en numerosos grupos cristianos cansados de una retórica estéril y urgidos a actuar. Las igualdades que proponía el sistema en cuestiones de salud y educación hicieron que muchos sectores cristianos del continente no miren como preocupante la pérdida de ciertas libertades. Ese socialismo era una alternativa posible a males concretos.



Conclusiones

Podemos afirmar que durante el siglo XX, la Iglesia pasó de los intentos de restaurar la cristianidad a la convivencia política y la aceptación de la historia. El recorrido no fue lineal, ni homogéneo, ni buscado. Muchas veces fue la aceptación resignada de los acontecimientos.

Algunos miembros de la institución apoyaron y buscaron estos cambios, otros no.

Durante estos años la Iglesia católica redefinió sus relaciones con la sociedad. La renuncia a reclamar los Estados Pontificios, la convicción de que el Estado es

una institución distinta a la de la Iglesia y no una concesión de ésta, la aceptación de las reglas del juego político y el aliento a la participación de los cristianos en los asuntos temporales son algunos de los cambios de actitud importantes del siglo pasado. La Iglesia re-

¹⁰⁴ No obstante esta “simpatía”, la Iglesia de la isla no apoyó el cambio. Faltaban algunos años para el Vaticano II y la Iglesia cubana tenía una influencia importante de laicos tradicionalistas. La jerarquía, públicamente, invitó a los religiosos y sacerdotes a abandonar la isla pensando que el fenómeno revolucionario sería pasajero.

¹⁰⁵ La versión “cubana” del proceso puede leerse en el reportaje que Frei Betto le hiciera a Fidel Castro en 1985. *Vid.* Fidel Castro y Frei Betto., *Fidel Castro y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, Buenos Aires, Legasa, 1986.

conoció que el mundo cambió, que el imperio y la monarquía no son esenciales a la organización eclesíástica y que un gobierno republicano no necesariamente atenta contra la religión católica. La Iglesia se entendió a sí misma como otra cosa que el Estado y reconoció que el mismo no era un instrumento de su misión.

Los sectores cristianos, en general, tomaron conciencia de la necesidad de participar de la vida pública con las reglas de juego que ella imponía. Si la Iglesia pretendía mantener o reconquistar su “incidencia” en la *res publica*, debía atenerse a los modos de la organización del Estado moderno. Esto se tradujo en la generación de un laicado comprometido, el fomento de instituciones católicas en la vida civil y el padrinazgo de partidos políticos.

La reconciliación de la Iglesia con el mundo se venía gestando en la generación anterior a la de la década de los 60. Ese grupo abrió las puertas del cambio. Los años 50 encontraron a Europa en una crisis existencial. Mientras el horror de la guerra en el continente que se pretendía el más civilizado mostró las miserias de la modernidad, Stalin y los tanques rusos en Hungría eran la prueba de que no todo funcionaba bien en el paraíso soviético. Ni el comunismo ni el individualismo capitalista eran una alternativa apetecible. Esta crisis del espíritu en aquella generación hizo surgir posteriormente un interés vital nuevo, el deseo de

confiar en utopías, una preocupación por los cambios sociales.

Sin entrar en una discusión epistemológica sobre qué es primero, los esquemas mentales o la realidad del mundo, podemos afirmar que un mundo nuevo se entiende desde una postura mental nueva. Durante la década de los 50 se gestó esta *Nouvelle Théologie*, que releyó la tradición cristiana a la luz de autores y problemas modernos. Se redescubrió y revalorizó el pasado propio de la mano de pensadores ajenos. El desembarco de la Nueva Teología en América Latina se dio con los seminaristas de todo el continente que cursaban sus estudios de filosofía y teología en Lovaina, Innsbruck y París.

Parte de esta renovación incluyó un retorno a las fuentes oscurecidas por una escolástica repetitiva. Un retorno no sólo teórico sino también práctico: recrear esas comunidades de los cristianos del siglo I y II en donde se compartían los bienes. Había una genuina preocupación por los pobres y atención a los problemas comunitarios donde la coherencia de vida y la crítica al poder del Imperio los llevó a sufrir persecuciones. Esta nostalgia potenciaba al discurso de izquierda que proponía al “cristianismo primitivo” como sistema político. Avanzar en la llegada del socialismo era volver a las comunidades cristianas originales.

La renovación que significó el diálogo ecuménico, la defensa de la libertad de conciencia y la re-

conciliación con el mundo moderno; sumados a la convicción de que hay problemas estructurales, frente a los que la caridad no basta, que requieren capacitación científica adecuada y la colaboración con otros hombres, porque la complejidad hace que un solo grupo no pueda, son elementos que ayudan a generar desde dentro de la Iglesia una actitud de diálogo con la izquierda.

El Concilio Vaticano II revalorizó lo humano. Si el hombre se salva siguiendo su conciencia, no hay necesidad “urgente” de bautizar o convertir a nadie. La generosidad de Dios liberó del fanatismo. Se podía hablar con el mundo de otros temas que no fueran imponer la salvación, dialogar sobre coincidencias, preocupaciones comunes, proyectos políticos compartidos. El Concilio cambió el tono del diálogo entre cristianos e izquierda, pasando del conflicto a la asociación en torno a objetivos y métodos.

Con el Vaticano II se abrieron oficialmente las puertas del trabajo conjunto entre católicos y marxistas; el ateísmo fue considerado un problema antropológico y el socialismo un sistema de gobierno válido como cualquier otro elegido por un pueblo. Mientras la pobreza y la injusticia del continente eran una apelación a la conciencia de los cristianos, los documentos eclesiales surgidos después del Concilio avalaban la militancia revolucionaria, incluso la posibilidad de la lucha armada. Para los sectores progresistas

del catolicismo continental, el socialismo era un sistema apto para transformar estructuralmente el sistema de injusticias sociales. En caso de ser necesario, justificaron su opción desde los principios evangélicos o, incluso, desde la licitud moral de optar por un mal menor: entre la oferta de libertad y pobreza del capitalismo era mejor la opción socialista de justicia y restricción de derechos individuales.

Así como las guerras y la reconstrucción europea ayudaron a que la Iglesia se acercara a la modernidad, la participación en el Concilio de los obispos de lo que después se conoció como el Tercer Mundo, la hizo darse cuenta de los problemas de la injusticia, el subdesarrollo y el colonialismo. La Iglesia tomó conciencia de que no era sólo europea. El hombre del Tercer Mundo también necesitaba respuestas originales a sus problemas propios. Los cristianos latinoamericanos comenzaron a pensarse desde el contexto en el que vivían.

Esto coincidió con lo que podríamos llamar el autodescubrimiento latinoamericano de los 60. En esos años, el continente tomó

autoconciencia de sí, se vio distinto de Occidente. No era Europa ni Estados Unidos, no era Rusia ni el Este. Y si bien se siente hermanada con el sur de Asia y el África, se sabía “hermana” y no “lo mismo”. En este descubrimiento de América, frente al encubrimiento de cinco siglos, participaron los cristianos y los grupos de izquierda latinoamericanos.

Así como en la Europa de posguerra la miseria y la reconstrucción unió a cristianos con los no creyentes, así también el dolor de América Latina y el deseo de construir un futuro mejor vincularon a los cristianos con la izquierda del continente en torno a la convicción de la necesidad revolucionaria. En este período, los católicos latinoamericanos descubrieron que el problema era la dependencia que generaba la injusticia. Y muchos entendieron que el cambio pasaba por la construcción del socialismo.

El marxismo aparecía como una *praxis* más eficaz, como un sistema alternativo posible y viable. Sería demoníaco en Europa del Este, pero Cuba demostraba que podía no serlo en América. La proliferación de los grupos de izquierda,

a su vez, indicaba que no todo el marxismo era “pro moscovita”.

El sistema social injusto debía cambiar para hacer del continente un lugar evangélico. Para lograr esta transformación, los cristianos tenían que comprometerse. Cuando el problema era coyuntural, por ejemplo una persona con hambre, el católico tenía que obrar, cumpliendo con el precepto religioso de dar de comer al hambriento. Aunque habían cambiado las circunstancias, el principio se mantenía: como el problema era estructural, un sistema social injusto, la obligación moral del católico era transformar ese orden social. Mientras el catolicismo clásico instaba a los fieles a rezar frente a las dificultades de la vida, el cristianismo posconciliar latinoamericano los animaba a la acción, a cambiar el mundo. En esa coyuntura se encontraron los cristianos radicalizados con una izquierda que prometía un socialismo posible al alcance de la mano.

Recibido el 3 de noviembre del 2005

Aceptado el 10 de febrero del 2006



Bibliografía

Autores Varios, *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1973.

Aldea Vaquero, Quintín y Eduardo Cárdenas, *Manual de historia de la Iglesia X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* Barcelona, Herder, 1987.

Aubert, Roger (ed.), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo V. La Iglesia en el mundo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

Bea, Agustín, *La unión de los cristianos*, Barcelona, Estela, 1962.

Broderick, Walter J., *Camilo Torres. El cura guerrillero*, Barcelona, Ediciones Grijalbo 1977, (Colección Nuevo Norte).

Castro, Fidel, y Frei Betto, *Fidel Castro y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, Buenos Aires, Legasa, 1986.

Díaz-Salazar, Rafael, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.

Divini Redemptoris, Mystici Corporis, Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum Progressio, Documentos del Concilio Vaticano II. Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo, Primera conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Río de Janeiro, 1955, Segunda conferencia del CELAM en Medellín, 1968.

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Barcelona, Nova Terra, 1974.

Fazio, Carlos, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz – Planeta, 1987.

Gómez-Martínez, José Luis (edición digital), *Documentos finales de Medellín*, Medellín, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968, en <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>

"Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual", Roma, San Pedro, 7 de diciembre de 1965.

Guevara de la Serna, Ernesto (el Che), *La revolución. Escritos esenciales*, Buenos Aires, Taurus, 1997.

Harnecker, Martha, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

Jedin, Hubert y Konrad Repgen (dir) *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Lacouture, Jean, *Jesuitas II. Los continuadores*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.

Ladaria, Luis F., “¿Qué es un dogma? El problema del dogma en la teología actual”, en Karl H. Noeufeld et al., *Problemas y perspectivas de la teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1988.

Lenzenweger, Josef, et al, *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona, Herder, 1989.

Lortz, Joseph, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1982.

Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.

Meyer, Jean, (con la colaboración de Federico Anaya Gallardo y Julio Ríos), *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*, México, Tusquets, 2000.

Torres, Camilo, *Cristianismo y Revolución*, prólogo, selección y notas de Óscar Maldonado, Guitemie Oliviéri y Germán Zabala, México, Ediciones Era, 1970.

Hemerografía

Aubert, Roger, “El medio siglo que preparó el Vaticano II”, en Aubert, Roger (ed.), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo V. La Iglesia en el mundo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

Cárdenas, Eduardo, “La Iglesia colombiana”, en Quintín Aldea Vaquero y Eduardo Cárdenas Guerrero (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, Barcelona, Herder, 1987.

Dammertz, V., “Órdenes religiosas e institutos seculares”, en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir) *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Gatz, E., "Cáritas y las organizaciones eclesíásticas de ayuda", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Iserloh, E., "El movimiento ecuménico", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.) *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Jedin, Hubert, "Los papas Benedicto XV, Pío XI y Pío XII. Biografía", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

———, "El Concilio Vaticano II", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Molinari, F. y L. Mezzardi, "El catolicismo en Italia", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.) *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Montenegro González, A., "Cuba, vicisitudes de una comunidad eclesial (1898-1983)", en Aldea Vaquero, Quintín y Eduardo Cárdenas, *Manual de historia de la Iglesia X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* Barcelona, Herder, 1987.

Morello, G., "Perfil e historia del CIAS", en *CIAS (Revista del Centro de Investigación y Acción Social)*, año XLIX, n° 490, mayo 2000, Buenos Aires.

Murray, John Courtney, "En torno a la libertad religiosa. La cuestión americana en el Concilio", en R. López Jordán (ed.), *Libertad religiosa. Una solución para todos*, Madrid, Studium, 1964.

Rivas, E., "Introducción", en Episcopado Latinoamericano, Conferencia General (ed.), *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo: Documentos pastorales*, Santiago de Chile, 1993.

Pike, F., "La iglesia en Latinoamérica de la independencia a nuestros días", en Roger Aubert, (ed.), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo V. La Iglesia en el mundo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

Scheffczyk, Leo, "Evolución de la teología entre la Primera Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Barcelona, Herder, 1984.

Weber, Wilhelm, "Problemática del Estado y la sociedad", en Hubert Jedin y Konrad Repgen (dir.), *Manual de historia de la Iglesia. Tomo IX*, Herder, Barcelona 1984.